

۱۶۷۷۰

معارف	مجله
فروردین - تیر ماه ۱۳۶۵	تاریخ نشر
۱	شماره
دره سوم	شماره مسلسل
	محل نشر
فارسی	زبان
بهاء الدین فرم‌ساهی	نویسنده
۱۷ : (۹۱ - ۱۰۷)	تعداد صفحات
تفسیر کبیر یا مفاتیح الغیب (تفسیر خوارزمی)	موضوع
	سرفصلها
	کیفیت
	ملاحظات

تفسیر کبیر

یا مفاتیح الغیب

نوشته بهاء الدین خرمشاهی

تفسیر کبیر یا مفاتیح الغیب نوشته امام فخر رازی (محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التیمی البکری، ۵۴۳ یا ۵۴۴-۶۰۶ هـ.ق) جامعترین اثر او و یکی از سه چهار تفسیر مهم و طراز اول قرآن کریم است. امام فخر که جامع علوم عقلی و نقلی است و در فلسفه و کلام و منطق و فقه و اصول فقه و ادب و لغت و زبان‌شناسی و علوم طبیعی و علم النفس و اخلاق، و حتی عرفان، پایگاه علمی رفیعی دارد، همه فضل و فرهنگ خود را در نگارش این تفسیر عظیم به کار گرفته است. بارزترین جنبه تفسیر کبیر، جنبه کلامی آن است که در آن در درجه

اول در ذیل تفسیر هر آیه، یا استطراداً آراء و مقالات معتزله را نقل و نقد می کند؛ و در درجه بعد به نقد و نقض و ارزیابی آراء سایر فرقه‌ها، بویژه کرامیه اهتمام دارد.

در انصاف علمی و ادب تحقیق او همین پس که آراء مخالفان، علی‌الخصوص معتزله را با تصریح به نام قائل آنها، و از آن مهتمتر به دقت و امانت و شرح و بسط لازم نقل می کند. آنگاه محل نزاع را به روشنی تحریر و پس از نقل و ارزیابی اقوال، پاسخ خود را به شیوایی تقریر می کند. حوصله و همتی که در نقل اقوال مخالفان، بخصوص معتزله دارد، بسیاری از هم‌مشربان اشعری او را به اعتراض واداشته است، چنانکه به طنز در این باره گفته‌اند آراء مخالفان را نقد مطرح می کند ولی نسبیۀ پاسخ می دهد. حتی بعضی گفته‌اند تقریر او از آراء مخالفان نیرومندتر و با نشاط‌تر از پاسخگوییهای اوست. و بعضی دیگر در توجیه این امر گفته‌اند که همه هوش و هنر و توش و توان خود را صرف طرح و بیان نظرگاه و اقوال مخالفان می کند، به طوری که چون نوبت به پاسخگویی و دفاع از نظرگاه خودش می رسد، آثار ملال و ماندگی در بیان او مشاهده می گردد. حق این است که این اعتراضات وارد نیست و همان انصاف و اهتمام او در نقل شایسته اقوال مخالفان بر دوستداران و هم‌مشربانش گران آمده است؛ و گرنه در صدر و ذیل يك بحث یا نقد او فراز و نشیب یا نوسانی مشهود نیست.

امام فخر هیچ مورد و مسأله‌ای را به‌ایجاز و اختصار و کلی‌گویی بر گزار نمی کند، بلکه هر مسأله به ظاهر ساده‌ای را موشکافانه بررسی می کند و آن را به بحثهای چندگانه تحت عنوان «وجه» و «مسأله» تقسیم می نماید. حتی بحثهای فقهی او با قرینه‌هایش در تفسیرهای فقهی فی‌المثل نظیر احکام القرآن ابن‌العربی، و از آن مفصلتر الجامع لاحکام القرآن قرطبی پهلوی می‌زند. از آنجا که پیر و مذهب شافعی است در درجه اول آراء و اجتهادات امام شافعی را به میان می‌آورد. در میان سایر فقها به نقل و نقد اقوال ابوحنیفه بیشتر از دیگران اعتنا دارد.

اختصاصات روش تفسیرنگاری امام فخر

۱. تفصیل بسیار، گاه تا حد اطناب در تفسیر او مشاهده می‌گردد. و این از آن است که معارف گوناگونی را به هر مناسبت - و به عقیده منتقدان مخالف، بدون مناسبت - در ذیل هر آیه‌ای می‌آورد. پیداست که امام فخر می‌خواسته است در نگارش این تفسیر هنرنمایی کند. چنانکه در طلیعه تفسیر و در دیباچه تفسیر سوره فاتحه می‌نویسد: «بدان که يك بار بر زبان من رفته بود که می‌توان از فواید و نفایس این سوره کریمه، ده‌هزار مسأله استنباط کرد، و بعضی از حساد و اهل جهل و بغی و عناد، این امر را مستبعد شمرده بودند و آن را از قبیل نگارشهای

کم معنا و خالی از تحقیق خود انگاشته بودند، و چون به تصنیف این کتاب آغاز کردم، این مقدمه را نگاشتم تا هشدارى به آنان باشد و نشان دهد که این امر ممکن الحصول و قریب الوصول است^۱ سپس بواقع در صدد اثبات مدّعی خود- ولی نه تا حدّ ارائه ده هزار مسأله- برمی آید. و جلد اول تفسیر را نزدیک به ۳۰۰ صفحه به تفسیر این سوره کوتاه اختصاص می دهد.

۲. در تفسیر کبیر استطراد و بحث فرعی بسیار است. استطرادهای او در زیننه همه معارف است، از فقه و فلسفه گرفته تا عرفان و علوم بلاغی و لغت و نحو و نظایر آنها.

۳. بیشتر مطالب این تفسیر جدلی و ردّیه وار است. نخستین و مهمترین حریفان او، چنانکه گفته شد، معتزله اند.

۴. با آنکه نظر گاه مؤلف عقلی- استدلالی است، ولی چنان نیست که به نقل احادیث بکلی بی اعتنا باشد. آری در نقل احادیث به شیوه ای که دیگر در عصر او معمول بوده، سلسله سند حدیث را یاد نمی کند. همچنین احادیثی را که بسیاری از مفسران- حتی عقلی مشربانی چون زمخشری و طبرسی- در فضایل سوره ها و ثواب قراءت آنها نقل می کنند، به میان نمی آورد. ۵. اهتمام بسیاری به بیان وجوه تناسب بین آیات و بین سوره ها (ربط بین انجام يك سوره و آغاز سوره دیگر) دارد.

۶. به نقل شواهد شعری، به قصد استشهاد لغوی یا نحوی یا بلاغی، اعتنای شایان توجهی دارد. سابقه استشهاد به شعر قدیم، بویژه شعر جاهلی، برای روشن کردن معانی لغات غریب یا مانوس قرآن مجید، به ابن عباس (متوفای ۶۸ هـ- ق) می رسد. ۷. اسباب نزول یا شأن نزول را نیز در هر مورد یاد می کند.

۸. آراء و اقوالی را که نقل می کند به نام گویندگان آنها تصریح می کند. در اینجا به يك استثنا برمی خوریم و آن زمخشری است. امام فخر از کشف زمخشری استفاده شایان و نقل فراوان کرده است و عبارت «قال صاحب الكشاف» در سراسر تفسیر او دیده می شود. اما مواردی هم هست که حتّی به عین عبارت از کشف نقل شده ولی اشاره و تصریحی به آن نشده است.

۹. چنانکه گفته شد، پس از نقل و ارزیابی اقوال، نظر خویش را عرضه می دارد.^۲

منابع تفسیر کبیر

امام فخر از بسیاری از بزرگان و ثقات علمی نقل قول یا نقل معنا می کند. به این اسامی بارها

در سراسر تفسیر کبیر برمی خوریم:

۱. در حدیث و احادیث تفسیری: ابن عباس، مقاتل بن سلیمان، مجاهد، قتاده، سدی، سعید بن جبیر.
۲. در لغت و نحو: اصمعی، ابو عبیده تیمی، فراء، زجاج، و مبرد.
۳. در تفسیر: طبری، ثعلبی (ابو اسحاق احمد بن محمد بن ابراهیم نیشابوری که از او به تعالیی و ابو اسحاق یاد می کند) واحدی (ابو الحسن علی بن احمد)، زمخشری و ابن قتیبه.
۴. از متکلمان اشعری: ابو بکر باقلانی، ابن فورک (ابو بکر محمد بن حسن) و ابو حامد غزالی. از متکلمان معتزله: ابو مسلم محمد بن بحر اصفهانی، قاضی عبدالجبار همدانی، و زمخشری.
۵. در فقه، در درجه اول از امام شافعی، سپس ابو حنیفه.

مسأله نقص و تکمیل تفسیر کبیر

ابن خلکان می گوید رازی تفسیر کبیر را کامل نکرد. ^۴ حاجی خلیفه نیز قول او را نقل و تأیید می کند و می افزاید که قاضی القضاة شهاب الدین یا شمس الدین خلیل الخوئی الدمشقی (متوفای ۶۳۹ هـ ق) و شیخ نجم الدین احمد بن محمد القمولی (متوفای ۷۲۷ هـ ق) با نوشتن تکمله هایی نقص آن را بر طرف کردند. ^۵ يك قرینه مؤید این قول، یعنی ناقص ماندن بخشی از تفسیر کبیر این است که در تفسیر چاپی حاضر، در تفسیر آیه بیست و چهارم از سوره واقعه، دوبار از امام فخر، با تعبیر رَحِمَهُ اللَّهُ (خداوند رحمتش کند) یاد شده. ^۶ از این تعبیر سه گونه می توان استنباط کرد: (۱) امام فخر از اول سوره واقعه تا به پایان قرآن را تفسیر نکرده است. (۲) فقط سوره واقعه و احتمالاً چند سوره بعد از آن را - نه تمامی بعد از واقعه تا پایان قرآن را - تفسیر نکرده بوده است. (۳) امام فخر تفسیرش را کامل و تا آخرین سوره قرآن نوشته بوده ولی نسخه یا نسخه هایی که مبنای بعضی از طبعهای جدید قرار گرفته تفسیر این سوره را نداشته است. و تفسیر این سوره را از تکمله هایی که گفته می شود بر این تفسیر نوشته شد. برگرفته اند. سوره هایی که امام فخر به تاریخ تحریر آنها تصریح کرده از این قرار است:

- آل عمران، و نساء، تاریخ تحریر: ۵۹۵ هـ ق.

- انفال، توبه، یونس، هود، یوسف، رعد، ابراهیم، نحل، بنی اسرائیل [=اسراء]، تاریخ تحریر: ۶۰۱ هـ ق.

- کهف، تاریخ تحریر: ۶۰۲ هـ ق.

صافات، صاد، زمر، مؤمن، فصلت، شوری، زخرف، دخان، جاثیه، احقاف، محمد، فتح، تاریخ تحریر: ۶۰۳ هـ ق.

توضیح آنکه در فاصله بین کهف و صافات از تفسیر هجده سوره دیگر نام نبرده، یا در پایان آنها تاریخ ننهاد. همچنین از سوره فتح تا پایان قرآن، از تفسیر ۶۶ سوره دیگر یاد نکرده است.

استنباطها و نتایجی که از این گفته‌ها و یادکردها حاصل می‌شود کمابیش چنین است:

۱. تاریخ شروع تفسیر کبیر یک دو سال پیش از ۵۹۵ هـ ق بوده است.
۲. تصریح به نام فخر رازی و تاریخ تحریر دلیل کافی بر صحت نسبت هر بخشی که چنین نام و نشانی دارد به فخر رازی هست، ولی عکسش صحیح نیست.
۳. اولین تصریح به نام و تاریخ در آخر سوره آل عمران به تاریخ ۵۹۵ هـ ق است ولی بیشک حکیم فاضل آداب‌دانی چون امام فخر هرگز چنین تفسیر عظیمی را بلامقدمه و از سوره سوم آغاز نمی‌کند. پس معقول‌تر آن است که نگارش تفسیر سوره‌های پیشین را نیز از او بدانیم.

۴. مخصوصاً که لازم نیست هر مفسری در پایان تفسیر هر سوره‌ای به نام و نشان خود یا تاریخ تحریر تصریح کند.

۵. همین استدلال درباره سایر سوره‌ها و تا سوره فتح (سوره چهل و هشتم قرآن مجید که اواسط جزء بیست و ششم قرآن مجید، و چند سوره قبل از واقعه است) جاری و جایز است. به عبارت دیگر مادام که هنوز بخش تاریخ‌داری در پیش است، بی‌نام و تاریخ بودن تفسیر سوره‌های بدون امضا و بدون تاریخ مهم نیست.

۶. لذا به نحو معقولی می‌توان یقین کرد که این تفسیر از اول سوره فاتحه تا آخر سوره فتح از قلم امام فخر صادر شده است.

۷. و چون این میزان بیست و شش جزء $\left[= \frac{۲۶}{۳۰} \right]$ از کل قرآن مجید را در بر می‌گیرد، پس کاستی آن در حدود $\frac{۴}{۳۰}$ است که چندان زیاد نیست. و دیگرانی چون نجم‌الدین قعولی، یا شمس‌الدین خوئی، از این به بعد یا از واقعه به بعد را تکمیل کرده‌اند، که چون از روی مسامحه یا به احترام فخر رازی یا از روی فروتنی، به کار خود تصریحی نکرده‌اند، لذا داوری قطعی در این باب که چهار جزء دیگر یعنی تفسیر ۶۶ سوره کوتاهتر را چه کس یا کسانی به عهده داشته‌اند دشوار است.

استاد دانش‌پزوه می‌نویسد: «از نسخه شماره ۲۱۳ سپهسالار (فهرست ۲: ۱۵۵)

برمی آید که از عنکبوت به بعد ساخته همین خوئی است.^۷

باری بسیاری از زندگینامه نویسان و کتابشناسان در اطراف مسأله نقص و تکمیل تفسیر کبیر بحث کرده و استدلالهای گوناگونی به میان آورده اند. دکتر علی محمد حسن العماری که زندگینامه علمی مستوفایی از امام فخر نوشته است، بحث دقیق و مفصلی در این باب دارد و خلاصه بحث او در این باره این است که رازی شاگردان بسیاری داشته که اغلب تألیفات خود از جمله این تفسیر را بر آنان املاء می کرده و چون این ناسخان از شهرهای مختلف به ری آمده بوده اند، احتمال دارد که بعضی از آنان نسخه های هنوز کامل نشده تفسیر را تا آنجا که خود نوشته بوده اند به شهر و دیار خود برده اند و لذا چندین و چند نسخه ناقص از تفسیر کبیر به جای مانده. و در عصر جدید هم که این اثر چاپ شده، چه بسا نسخه یا نسخه های مبنا، تفسیر بعضی از سوره ها، از جمله تفسیر واقعه را نداشته بوده، و این کمبودها را به کمک سایر تکمله ها از جمله تکمله خوئی برطرف کرده باشند. و دلیل قابل توجهی که به سود احتمال کامل بودن تفسیر کبیر می آورد این است که قول به نقصان تفسیر کبیر تا پنجاه سال بعد از وفات رازی، شهرت و شیوعی نداشته، چه مؤلف دقیقی چون ابوشامه (عبدالرحمن بن اسماعیل، متوفای ۶۶۵ هـ ق) در کتابش الذیل علی الروضتین می نویسد که جماعتی از کبار شاگردان رازی به شام آمدند و [در ملاقاتهایی که او با ایشان داشته] هیچیک کوچکترین اشاره ای به ناقص ماندن تفسیر رازی نکرده اند. حال آنکه اگر چنین بود، نظر به اهمیت موضوع، سخنی در این باب به میان می آوردند. همچنین بر یک نهج و یک دست بودن تفسیر کبیر را از آغاز تا انجام، مؤید احتمال کامل بودن تفسیر می گیرد.^۸

ارزش و مقام این تفسیر

ابن خَلکان می نویسد: «او را تصانیف مفید در فنون متعدد است، از جمله تفسیر قرآن کریم، که در آن بسیاری از شگفتیها و شگرفیهاست و بواقع بزرگ است ولی آن را به پایان نبرده است»^۹ جلال الدین عبدالرحمن سیوطی، قرآن شناس بزرگ قرن دهم می نویسد: «و صاحب علوم عقلی، خصوصاً امام فخرالدین، تفسیرش را از اقوال حکما و فلاسفه و همانندان آنان آکنده می سازد. او [امام فخر] از موضوعی به موضوع دیگر می پردازد، چندانکه خواننده از عدم مطابقت مورد با آیه تعجب می کند. ابو حیان در البحر المحیط گفته است: امام رازی در تفسیرش بسیاری چیزهای دور و دراز که در علم تفسیر نیازی به آنها نیست گرد آورده و به این جهت یکی از علما گفته است: در آن همه چیزی هست جز تفسیر.»^{۱۰}

ایگناتس گلدتسیهر دربارهٔ این تفسیر می‌نویسد: «متکلم بزرگ و فیلسوف دینی، فخرالدین رازی، در تفسیر عظیمش بر قرآن، یعنی *مفاتیح الغیب* - که شایسته است خاتمه تفسیر نگاری مشعر و اصیل شمرده شود - به شیوه‌ای هر چه کاملتر به ادامه کوشش خود در رد و نقض استنباطهای معتزله می‌پردازد.»^{۱۱}

محمدحسین ذهبی این اثر را از کتب «تفسیر به رأی جایز» معرفی می‌کند و وجوه برجستگی آن را به شرح باز می‌گوید، سپس می‌نویسد: «به دایرة المعارف علم کلام و علوم طبیعی شبیه‌تراست [تا به تفسیر عادی] چه این موضوعات در آن غلبه دارد، تا به حدی که از اهمیت آن به عنوان تفسیر کاسته است.» سپس قول سیوطی را که نقل کردیم، اشتباهاً به صاحب *کشف الظنون* نسبت می‌دهد.^{۱۲}

باری آنچه امثال ذهبی عیب این تفسیر می‌شمارند (پرداختن به کلام و استطراد به انواع علوم) به زعم بعضی حسن این تفسیر است. مسلم است که فخر رازی با آن همه مهارت در انواع معارف و اشتیاق، و اشتغال خاطر مدام به معارضه با متکلمان مخالف بویژه معتزله و کرامیه نمی‌توانسته است تفسیری ساده و موجز بنگارد. اگر کشف را بحق بزرگترین و مهمترین تفسیر در مکتب معتزله به شمار آوریم، تفسیر کبیر بزرگترین و مهمترین تفسیر به مشرب اشاعره است و کماً (در چاپ اخیر هشت هزار صفحه) و کیفاً یکی از سه چهار تفسیر گرانقدر در تاریخ تفسیر قرآن کریم است. اینک برای بهتر و بیشتر شناساندن این تفسیر ارجمند، و نمونه ادبی و کلامی از آن را ترجمه و نقل می‌کنیم.

نمونه ادبی از تفسیر کبیر

امام فخر پس از بحث کامل و شامل دربارهٔ معنای قصاص و انواع آن و حکمت تشریحش به بیان ظرائف ادبی آیه *وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا اُولِي الِاَلْبَابِ* (بقره، ۱۷۹) می‌پردازد، بدین شرح:

علمای بیان همداستانند که این آیه از نظر جمع معانی و ایجاز در عالیترین درجه فصاحت است. چه عرب [پیش از نزول قرآن] این معنی را به الفاظ گوناگون بیان کرده است. از جمله گفته است: *قتل البعض إحياء للجميع* (کشتن عده‌ای معدود، برای جامعه زندگی بخش است). یا: *اکثروا القتل ليقول القتل* (بیشتر بکشید تا مآلاً کمتر کشته شوند). و بهترین گفته‌ای که از آنان در این زمینه نقل شده این است: *القتل انفي للقتل* (قتل بازدارنده و دوردارنده قتل است). آری تعبیر قرآن از

اینها فصیحتر است و تفاوتشان در چند چیز است: (۱) ولکم فی القصاص حیوة (بهر شما در قصاص حیاتی نهفته است) از همه عبارات کوتاهتر است، چه «ولکم» [بهر شما] را نباید به حساب آوریم، زیرا تقدیراً در همه آن عبارات نهفته است. آنجا هم که می گویند قتل البعض احياء للجميع، ناچار باید چنین عبارتی را مفروض گرفت همچنین در القتل انفی للقتل. چون تأمل شود دریافته می شود که «فی القصاص حیوة» از «القتل انفی للقتل» کوتاه تر است. (۲) قول عرب [جاهلی] «القتل انفی للقتل» به ظاهر وجود يك چیز را مایه نفی و انتفاء آن قرار داده است و این محال است. ولی «فی القصاص حیوة» چنین نیست، چه نوع خاصی کشتن را که قصاص باشد یاد می کند. دیگر اینکه قصاص را مایه حیات مطلق قرار نداده، زیرا حیات را نکره آورده است، بلکه آن را مایه نوعی از حیات شمرده است. (۳) در قول «القتل انفی للقتل» لفظ قتل تکرار شده و در «فی القصاص حیوة» چنین نیست. (۴) قول «القتل انفی للقتل» فقط نفی یا منع قتل را در بر دارد، ولی قول «فی القصاص حیوة» هم منع قتل را در بر دارد و هم جرح و جز آنها را، پس فواید بیشتری را در خود جمع دارد. (۵) نفی قتل، به تبع اینکه متضمن حصول حیات است، مطلوب است، ولی آیه دلالت صریح بر حصول حیات دارد که مقصود اصلی و اولی است. (۶) قتل ظالمانه هم قتل است، حال آنکه بازدارنده از قتل نیست، سهل است افزایش قتل است. چه بازدارنده و دوردارنده قتل نوع خاصی از قتل یعنی قصاص است، لذا ظاهر قول «القتل انفی للقتل» باطل است، ولی آیه ظاهراً و تقدیراً درست است. بدین گونه تفاوت بین آیه و کلام عرب معلوم شد.^{۱۳}

نمونه کلامی از تفسیر کبیر

در تفسیر آیه لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (انعام، ۱۰۳) می نویسد: حکایت استدلال معتزله به این آیه در نفی رؤیت [= دیدن، دیده شدن خداوند]. بدان که ایشان از دو جهت به این آیه احتجاج می کنند: (۱) می گویند ادراك بصری همانا عبارت از رؤیت است به این دلیل که اگر کسی بگوید او را به بصر خود ادراك کردم ولی ندیدم یا او را دیدم ولی به بصر خود ادراك نکردم، لاجرم کلامش متناقض خواهد شد. لذا ثابت است که ادراك بصری عبارت از رؤیت است. چون

این نکته محرز شد، گوئیم [= گویند] که سخن خداوند «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» مقتضی این معناست که هیچ بصری از ابصار در هیچ حالتی از احوال او را نخواهد دید. دلیل بر صحت این عموم [حکم کلی] دو وجه است. نخست اینکه استثنای جمیع اشخاص و جمیع احوال از آن درست است. لذا نمی توان گفت او را هیچ چشمی ادراک نمی کند، مگر چشم فلان، و در هیچ حالتی مگر فلان حالت. زیرا استثنا چیزی از کلام خارج می کند که اگر استثنائی در کار نبود، آن چیز داخل در درج کلام، و تحت شمول حکم بود. پس روشن شد که عمومیت و کلیت این آیه حاکی از «عموم نفی» از همه اشخاص در همه احوال است. حاصل آنکه هیچکس خداوند را در هیچ حالی نمی بیند و نخواهد دید.

مؤید اینکه این آیه در بر دارنده نفی کلی است این است که عایشه، رضی الله عنها، هنگامی که قول ابن عباس را در مورد دیدار حضرت (ص) خداوند را در شب معراج، انکار کرد، در تأیید مذهب خویش به این آیه استناد کرد. و اگر چنین نبود که این آیه در بر دارنده حکم کلی و شامل بر همه اشخاص و همه احوال باشد، استدلالش کامل نبود، و شك نیست که عایشه از داناترین مردم به زبان عرب بود. پس این آیه دلالت بر نفی همه اشخاص دارد. (۲) تقریر استدلال معتزله به این آیه از این قرار است که گویند زمینه قبل از این آیه و تا این آیه مشتمل بر مدح و ثناست، و قول بعدی خداوند هم که می فرماید «وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» مدح و ثناست. پس واجب است که «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارَ» مدح و ثنا باشد. وگرنه لازم آید که آنچه مدح و ثنا نیست در خلال آنچه مدح و ثناست درج گردد و این موجب رکاکت است و شایسته کلام الهی نیست. چون این مقدمه معلوم شد گوئیم [= گویند] در حق خداوند، آنچه عدمش مدح است (و از مقوله فعل نیست) ثبوتش نقص است و نقص به خداوند تعالی محال است. چرا که فرمود «لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ»، و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» و «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» [که نفی «سنه» و «نوم» و «ولد» را در مقام مدح و تنزیه برای خداوند یاد کرده است]. پس الزاماً باید گفت که دیدنی [= مرئی] بودن خداوند محال است. و بدان که قوم [معتزله] در اینجا قائل به قیدی هستند. یعنی آنچه را که عدمش ممدوح است مربوط به غیر فعل می دانند. چه در مورد فعل خداوند خود را به نفی ظلم ستوده است: وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ؛ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ. با آنکه از نظر معتزله هم قادر بر ظلم هست.

و ایشان این قید را برای دفع چنین نقضی آورده‌اند. و در اینجا تقریر کلام آنان در این باب به پایان می‌رسد.

جواب از وجه اول خود چند وجه دارد. نخست آنکه نمی‌پذیریم که ادراک بصری عبارت از رؤیت باشد. چه لفظ ادراک در اصل لغت عبارت از رسیدن و پیوستن (لحوق و وصول) است. چنانکه در قرآن کریم فرموده است: «قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ» (شعراء، ۶۸) (یعنی اصحاب موسی گفتند تعقیب کنندگان به ما می‌رسند) و نیز فرموده است: حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرَقُ (یونس، ۹۰) (یعنی چون به غرق پیوست، یا غرق به او رسید و او را فرا گرفت). و در عرف گویند أدرك فلان فلاناً (فلان به فلان رسید) و أدرك الغلام (غلام به بلوغ رسید)؛ و أدرك الثمرة (میوه رسید). پس معلوم می‌شود که ادراک رسیدن به چیزی است. چون این مقدمه دانسته شد، گوئیم اگر مرئی [= دیدنی] حد و نهایت داشت و چشم به همه حدود و جوانب آن رسید، یعنی ادراک بصری کرد، این دیدن فراگیر است و ادراک نامیده می‌شود؛ ولی اگر به همه اطراف و جوانبش نرسید به آن ادراک نمی‌گویند. حاصل آنکه رؤیت جنسی است که در تحت آن دو نوع واقع است: رؤیت احاطی، و رؤیت غیر احاطی. رؤیت احاطی همان است که ادراک نامیده می‌شود و نفی ادراک، در این آیه، به معنای نفی يك نوع از رؤیت است، و نفی نوع موجب نفی جنس نمی‌گردد. لذا از نفی ادراک از خداوند تعالی نفی رؤیت از او لازم نمی‌آید. و این وجه مقبولی از دفع کلام حریفان است.

و اگر گویند با قول به اینکه ادراک مغایر با رؤیت است، بکلی وجوه چهارگانه‌ای را که در تفسیر این آیه در اثبات رؤیت خداوند مندرج است تباه ساخته‌اید، در پاسخ گوئیم: بعید است. چه ادراک اخص از رؤیت است. اثبات اخص موجب اثبات اعم است؛ اما نفی اخص موجب نفی اعم نیست. پس ثابت شد که بیان پیشین ما سخن شما را ابطال می‌کند، نه سخن خود ما را.

وجه دوم: گیریم که پذیرفتیم ادراک بصری عبارت از رؤیت است، ولی چرا می‌گویند که «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» به معنای «عموم نفی» است؛ یعنی نفی از کل اشخاص و کل احوال و کل اوقات؟ اما اینکه صحت استثناء را دلیل بر «عموم نفی» گرفته‌اید، معارض با صحت استثناء از جمع قلت^{۱۲} است؛ چرا که افاده «عموم نفی» نمی‌کند. البته افاده عموم می‌کند، ولی «نفی عموم» با «عموم نفی» فرق

دارد؛ و ما پیشتر مدلل ساختیم که این لفظ و تعبیر جز به معنای «نفی عموم» نیست و بیان کردیم که «نفی عموم» موجب ثبوت خصوص است^{۱۵} اما در پاسخ اینکه می‌گویند عایشه، رضی الله عنها به این آیه در نفی رؤیت تمسک جست گوییم: معرفت مفردات لغت از علمای لغت فرا گرفته می‌شود، اما کیفیت استدلال و توسل به ادله تقلیدی نیست. حاصل آنکه دلیل عقلی دلالت دارد که «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» افاده نفی عموم می‌کند، و به صریح عقل ثابت است که «نفی عموم» با «عموم نفی» فرق دارد. و اگر آیه دلالت بر «عموم نفی» داشت، مقصود آنان [معتزله] بر آورده می‌گشت و حال که ندارد، سخنشان و استدلالشان ساقط است. وجه سوم اینکه صیغه جمع، همان طور که حمل بر استغراق (شمول بر همه افراد) می‌شود، بر «معهود سابق» هم حمل می‌گردد، لذا «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» به معنای ابصار معهود در دنیا است که [بشر و چشم بشری] خداوند را ادراک نمی‌کند یا نمی‌بینند. و به موجب این مقدمه گوییم این چشمها و این حذقه‌ها مادام که بر صفات کنونی دنیوی خود باقی هستند، خداوند را ادراک و دیدار نمی‌کنند. و چون صفات و احوالشان دگرگون شود، خداوند را ادراک خواهند کرد (خواهند دید). پس چرا می‌گویید که با وجود تغییر و تحوّل هم خداوند را نمی‌بینند؟

وجه چهارم: اگر هم بپذیریم که ابصار (دیدگان) هرگز خداوند تعالی را نخواهند دید، آنگاه چرا ادراک خداوند تعالی به حاسه ششم که مغایر با حواس موجود باشد. چنانکه ضرار بن عمرو قائل بود. ممکن نباشد؟ با این تقدیر، معتزله از تمسک به این آیه طرفی نخواهند بست.

وجه پنجم: گیریم که این آیه معنای عام دارد، ولی باید در نظر داشت که آیات داله بر اثبات رؤیت خداوند تعالی خاصّ اند، و خاصّ مقدم بر عامّ است. و در این صورت، کلام از اینجا به این مبحث منتقل می‌گردد که آیا این گونه آیات خاصّه دلالت بر حصول رؤیت دارند یا نه؟

وجه ششم: به موجب آیه گوییم، اگر هم بپذیریم که به قول شما «أَبْصَارُ» (دیدگان) خداوند تعالی را ادراک نمی‌کنند، به چه دلیل می‌گویید که «مَبْصَرِينَ» (بینندگان) نیز او را ادراک نمی‌کنند؟ و این مجموع سؤالا و جوابهای ما بر وجه اول است. اما وجه ثانی این است که پیشتر هم بیان کردیم که اگر رؤیت خداوند تعالی ذاتاً ممتنع بود، در آن صورت نفی رؤیت مدح و ثنایی در بر نداشت.

بلکه ستایش خداوند از خود هنگامی درست بود که رؤیت او ذاتاً ممکن بود، سپس خداوند تعالی دیدگان را از دیدارش پوشیده داشته بود. با این بیان، کلّ کلام و استدلالهای آنان [معتزله] فرو خواهد ریخت. سپس گوییم غیر ممکن است که «نفی» محض سبب حصول مدح و ثنا باشد. چرا که نفی محض و عدم صرف موجب مدح و ثنا نمی گردد، و علم به این مسأله علمی ضروری (بدیهی) است. بلکه چون نفی دلیل بر حصول صفت ثابته‌ای از صفات مدح و ثنا گردد، گفته می شود که این نفی موجب مدح است. مثالش آنکه «لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ»، نظر به نفی آن، افاده مدح نمی کند. چه جماد را هم خواب و چرت پُرا نمی گیرد. مگر اینکه بگوییم این نفی در حق باری تعالی دلالت بر این دارد که به همه معلومات و همیشه بدون تبدل و زوال علم دارد. همچنین «وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ» (او می خوراند و خود نمی خورد) دلالت بر این دارد که او قائم به نفس و غنی بالذات است. چه [اگر خوردن ظاهری مراد باشد] جماد هم چیزی نمی خورد.

چون این نکته روشن شد گوییم «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» فقط در يك صورت افاده مدح و ثنا می کند و آن اینکه بر معنای موجودی که مفید مدح و ثنا باشد دلالت نماید. و این همان است که پیشتر هم اشاره کردیم، یعنی اینکه خداوند تعالی قادر است بر پوشاندن (محبوب داشتن) ابصار و بازداشتن آنها از ادراك و رؤیت خود. با این تقریر این سخن (سخنشان) بر آنان حجّت خواهد شد، نه برای آنان. و استدلال معتزله به این آیه از کلّ وجوه ساقط خواهد شد.

بدان که قاضی [عبدالجبّار همدانی] در تفسیرش وجوه دیگری که دلالت بر نفی رؤیت دارد یاد کرده، و این وجوه فی الحقیقه از محدوده تمسک به این آیه، و حتی از حوزه علم تفسیر بیرون است، و ژرفکاوی در علم اصول است. اما چون قاضی چنین کاری کرده، گفتار او را نقل می کنیم و به آنها پاسخ می دهیم. و برای یاران خود (اشاعره) وجوهی را که دلالت بر صحّت رؤیت دارد یاد می کنیم. قاضی به وجوه عقلیه‌ای استناد کرده است از این قرار: (۱) چون حاسه [= چشم] سالم باشد، و مرئی نیز حاضر باشد و شرایط لازم نیز حاصل گردد. از جمله اینکه نه دیده به دیدنی بسیار نزدیک یا از آن بسیار دور باشد، و حجابی در بین نباشد و مرئی در برابر رائی باشد، یا در حکم برابر، با جمع این شرایط، حصول رؤیت واجب است. چه اگر با حصول این امور جایز باشد که رؤیت حاصل

نگردد، جایز است که در پیش چشم و گوش ما نیز طبل و شیپورهایی باشد [و به صدا درآمده باشد] و ما آنها را نبینیم و آهنگشان را نشنویم. و این به سفسطه می‌کشد. سپس گویند، با روشن شدن این مقدمه گوئیم انتفاء فاصله بسیار نزدیک و بسیار دور و حجاب و مقابله در حق خداوند ممتنع است. و اگر رؤیت او درست و جایز باشد، تنها مقتضی حصول این رؤیت یکی سلامت حاسه و دیگری وجود مرئی (خداوند) است و این دو معنی هم اکنون حاصل است. پس اگر خداوند چنان است که رؤیت او صحیح (جایز) است، لزوماً باید در همین زمان رؤیت او حاصل گردد. و چون چنین رؤیتی حاصل نمی‌گردد، پی‌می‌بریم که خداوند نادیدنی (ممتنع الرؤیه) است.

۲) حجّت دوم او این است که هر آنچه مرئی است، لاجرم یا مقابل است یا در حکم مقابل؛ و خداوند تعالی چنین نیست، پس امتناع رؤیتش محرز است.

۳) حجّت سوم قاضی [عبدالجبّار] این است که چگونه اهل بهشت خداوند را می‌بینند ولی اهل جهنم نمی‌بینند؟ چه لازم می‌آید که یا خداوند به آنها نزدیک باشد یا در برابر آنان باشد به نحوی که حال آنان (بهشتیان) در قبال خداوند برخلاف حال دوزخیان باشد، و این قول ایجاب می‌کند که خداوند جسم باشد، تا قرب و بعد و حجاب در حقش جایز باشد.

۴) حجّت چهارم قاضی این است که اگر گویند اهل بهشت او را در همه احوال خود، حتی هنگام جماع و غیره می‌بینند، این قول باطل است. و اگر گویند او را در وقتی می‌بینند و در وقتی نمی‌بینند، این هم باطل است، چه لازم می‌آید که خداوند تعالی يك بار نزدیک و يك بار دور باشد. همچنین از آنجا که رؤیت او بزرگترین لذات است، لازم است که بهشتیان همواره و تا ابد مشتاق این رؤیت باشند. و چون در بعضی اوقات او را نبینند گرفتار اندوه و دلنگی شوند و این سزاوار صفات و احوال بهشتیان نیست. این مجموعه گفتار او در تفسیرش است. باید دانست که این وجوه در غایت ضعف است.

وجه اول: در پاسخ او باید گفت که گیریم رؤیت اجسام و اعراض، هنگام سلامت حاسه (چشم) و حضور مرئی و حصول سایر شرایط، واجب است، در این صورت چرا می‌گویند که از این شرایط لازم می‌آید که رؤیت خداوند تعالی هنگام سلامت حاسه و وجود مرئی و صحت رؤیت او واجب باشد؟ مگر نمی‌دانید که ذات

حق تعالی با ذوات دیگر فرق دارد؟ و از ثبوت يك حکم در باره يك چیز، ثبوت همان حکم یا نظیرش در حق آنچه مخالف اوست و با آن فرق دارد، بر نمی آید؟ و جای شگفتی است که معتزله از گذشته تا حال، به این دلیل استناد و اعتماد کرده اند، حال آنکه ادعای هوش و هنر کامل در حق خود دارند و هیچکس از آنان از این مسأله و رکاکت این سخن آگاه نشده است.

اما وجه دوم: در پاسخ او گوییم نزاع بین ما و شما در این است که آیا موجودی که مختص به مکان و جهت نیست رؤیتش جایز است یا نه؟ حال می گوئید علم به امتناع رؤیت این موجود که متصف به چنین صفتی است علمی بدیهی است یا استدلالی؟ قول اول باطل است، چه اگر علم به این مسأله (امتناع رؤیت) بدیهی بود در مورد آن بین خردمندان اختلافی رخ نمی داد. همچنین اگر این علم بدیهی بود، پرداختن به ذکر دلیل عبث بود، و ایشان [معتزله] استدلال را رها می کردند و به ادعای بداهت اکتفا می کردند. اما اگر قول دوم را بپذیرید، این سخننان که می گوئید مرئی باید مقابل یا در حکم مقابل باشد، همانا اعاده عین دعوی است. چه حاصل کلام این است که می گوئید دلیل بر اینکه آنچه مقابل و در حکم مقابل نباشد، رؤیتش جایز نیست، این است که آنچه مرئی است باید مقابل یا در حکم مقابل باشد. و پیداست که این سخن فایده ای جز اعاده دعوی ندارد.

اما وجه سوم: در پاسخ او گوییم چرا جایز نیست که بگوییم اهل بهشت خداوند را می بینند و اهل جهنم نمی بینند؟ و این به قول شما نه از جهت قرب و بعد است، بلکه از آن جهت است که خداوند تعالی رؤیت را در دیدگان اهل بهشت می آفریند و در دیدگان اهل جهنم نمی آفریند. و اگر در ابطال این سخن، سر از آنجا در آورید که بگویید تجویز این امر (دیدن اهل بهشت و ندیدن اهل جهنم) به تجویز [سفسطه آمیز] این امر می کشد که در پیش چشم و گوش ما طبل و شیورهایی باشد و ما آنها را نبینیم و صدایشان را نشنویم، این به طریقه اول از حجت های شما باز می گردد که پاسخش داده شد.

اما وجه چهارم: چرا جایز نباشد که بگوییم مؤمنان خداوند تعالی را گاهی می بینند و گاهی نمی بینند. اما اینکه می گوئید این امر ایجاب می کند که خداوند تعالی گاهی دور و گاهی نزدیک باشد، در پاسخ باید گفت، این بازگشت به همان حرف است که دیدن جز در شرایط مذکوره حاصل نمی گردد، و بر می گردد

به طریقه اول و پاسخش داده شد. اما در پاسخ قول دیگر که می گوید رؤیت الهی بزرگترین لذات است، باید گفت اگر هم چنین باشد، بعید نیست که بگویم بهشتیان در بعضی حالات - و نه در همه حال - خواهش دیدار الهی را دارند. به این دلیل که سایر لذات بهشت و منافعش، خوش و مطبوع است، ولی اهل بهشت گاهی به آنها می پردازند و گاهی نمی پردازند، در مورد رؤیت هم همین طور است. و این پایان سخن ما در پاسخ به وجوهی است که در این زمینه از قاضی نقل شد.

در بیان وجوه حجتهای داله بر اینکه مؤمنان خداوند تعالی را می بینند و ما آنها را بر می شماریم و شرح و تقریر آنها را به مواضع مناسب دیگر احاله می دهیم.

(۱) موسی علیه السلام از خداوند طلب دیدار کرد، و این دلیل بر جواز رؤیت الله دارد. (۲) خداوند تعالی رؤیت را بر استقرار کوه در محل خود معلق ساخت و فرمود «فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي» و استقرار کوه در محل خود جایز است، و معلق بر جایز نیز جایز است. و شرح این دو دلیل ان شاء الله در سوره اعراف خواهد آمد. (۳) تمسک به قول خداوند «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» که وجوهی از آن را بیان کردیم. (۴) تمسک به قول خداوند «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ» که شرح در تفسیر سوره یونس آمده است. (۵) تمسک به قول خداوند «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ» و همین طور به جمیع آیات که سخن از لقاء الهی می گویند و بارها در این تفسیر به آن پرداخته ایم. (۶) تمسک به قول خداوند «وَإِذَا رَأَيْتَ ثُمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا». چه در یکی از قراآت این آیه به جای مُلْكًا، مِلْكًا (به فتح میم و کسر لام) آمده و مسلمانان اجماع دارند که این مَلِك کسی جز خداوند تعالی نیست. و در نظر من تمسک به این آیه قوی تر از تمسک به آیات غیر آن است. (۷) تمسک به قول خداوند «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» و تخصیص کفار و محجوب بودن از خداوند دلالت بر این دارد که مؤمنان از دیدن خداوند محجوب نیستند. (۸) تمسک به قول خداوند «وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزَّلَةً أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ» و تقریر این حجّت در تفسیر سوره نجم خواهد آمد. (۹) گرایش و علاقه به معرفت خداوند به کاملترین وجوهش در دلهای پاک سرشته است، و کاملترین طرق معرفت همانا رؤیت است. پس باید که دیدار خداوند مطلوب هر کسی باشد، و چون این نکته ثابت شد، باید با نظر به قول خداوند «وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهُ أَنْفُسُكُمْ» (فصلت، ۳۱)

(= و در بهشت هر آنچه دلتان بخواهد هست) نسبت به حصول آن قطع داشته باشیم. ۱۰) قول خداوند «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا» (کهف، ۱۰۷) (و جنات الفردوس - عالیترین درجات بهشت - روزی یا پیشکش مؤمنان و نیکوکاران است). این آیه دلالت بر این دارد که خداوند تعالی جمیع جنات فردوس را پیشکش مؤمنان قرار داده است. و اکتفا به پیشکش جایز نیست، بلکه می باید که در پی این پیشکش، برای بهشتیان تشریف اعظم که برتر از این پیشکش است حاصل گردد و آن جز رؤیت الهی نیست. ۱۱) حجت یازدهم این قول خداوند است «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ. إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» و تقریر هر يك از این وجوه در این کتاب در موضع مناسب هر يك خواهد آمد. اما اخبار مربوط به رؤیت بسیار است، از جمله حدیث مشهور: سترون ربکم كما ترون القمر ليلة البدر، لاتضامون فی رؤیته (بزودی پروردگارتان را خواهید دید، همچنانکه ماه را در شب چهاردهم می بینید و در رؤیت او ظلم و زحمتی - از این نظر که کسی مانع کسی بشود یا مؤمن مستحق محروم بماند - پیش نخواهد آمد). بدان که این تشبیه در مورد همانند نمودن رؤیت الهی به رؤیت ماه از نظر روشنی و وضوح است، نه تشبیه مرئی [یعنی خداوند به ماه]. همچنین جمهور مسلمانان اتفاق دارند که رسول اکرم (ص) در تفسیر این آیه قرآن «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَ زِيَادَةٌ» فرمود «الحسنی» بهشت است و «زیادة» نظر به وجه الله. همچنین صحابه، رضی الله عنهم، در این مسأله اختلاف داشتند که آیا نبی اکرم (ص) در شب معراج خداوند را دیده است یا نه. و هیچکدام از آنان دیگری را به جهت این قول (قول به رؤیت) تکفیر نکرد یا به او نسبت بدعت و ضلالت نداد. و این خود دلالت دارد بر اینکه آنان (صحابه) بر این امر اجماع داشتند که دیدن خداوند امتناع عقلی ندارد. این تمامی سخن ما در سمعیات مسأله رؤیت الهی بود. ۱۶

یادداشتها

۱. التفسیر الکبیر، للامام الفخر الرازی، الطبعة الثالثة، القاهرة، المطبعة البهية المصرية، بدون تاریخ، ۳۲ جلد در ۱۶ مجلد، ص ۳. آنچه در این مقال از تفسیر کبیر نقل می شود از این طبع است که اخیراً در ایران به طریق افست تجدید چاپ شده است، و به احتمال زیاد این چاپ همان طبع و تصحیح محمد محیی الدین است (قاهره، ۱۳۵۲ هـ ق/ ۱۹۳۳) در ۳۲ جزء. طبعهای معروف دیگر این تفسیر عبارتند از: طبع بولاق، ۶ جلد، ۱۲۷۹-۱۲۸۹ هـ ق؛ طبع

- قاهره، ج ۸، ق: طبع قاهره، ج ۸، ۱۳۲۷ هـ ق (که در حاشیه اش تفسیر ارشاد العقل السلیم چاپ شده است).
۲. برای تفصیل بیشتر در این اختصاصات نگاه کنید به: الامام فخرالدین الرازی، حیات و آثاره، تألیف علی محمد حسن العماری، القاهرة، المجلس الاعلی للثنون الاسلامیة، ۱۳۸۸ هـ ق / ۱۹۶۹ م، فصل «منهج الرازی فی تفسیره» صص ۱۱۷-۱۳۶.
۳. برای تفصیل بیشتر در این باب نگاه کنید به: پیشین، صص ۱۲۷-۱۵۹.
۴. وفيات الاعیان، ج ۴، ص ۲۴۹.
۵. كشف الظنون، ذیل ماده «مفاتیح الغیب»، ج ۲، ص ۱۷۵۶.
۶. التفسیر الکبیر، ج ۲۹، صص ۱۵۵-۱۵۶.
۷. نگاه کنید به بحث موجز و پر بار استاد دانش پژوه در معرفی نسخه ای از مفاتیح الغیب: فهرست خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، نگارش: محمد تقی دانش پژوه (تهران، دانشگاه، ۱۳۳۹) صص ۶۰۰-۶۰۲.
۸. الامام فخرالدین الرازی، تألیف علی محمد حسن العماری، صص ۱۸۶-۱۸۷.
۹. وفيات الاعیان، ج ۴، ص ۲۴۹.
۱۰. الاتقان فی علوم القرآن، للحافظ جلال الدین عبدالرحمن السیوطی، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، القاهرة، الجمعیة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۷۵، جزء ۴، صص ۲۴۳. این قول اخیر که «در آن همه چیزی هست جز تفسیر» را دیگر محققان هم به ابو حیان نحوی غرناطی (۶۵۴-۷۲۵ ق) صاحب تفسیر البحر المحیط نسبت داده اند. ولی نگارنده این سطور، اصل این قول را در دو چاپ از البحر المحیط نیافت (۱. چاپ ریاض، النصر الحدیث، ۱۳۲۹ ق؛ ۲. چاپ قاهره، دارالفکر، ۱۴۰۳ هـ / ۱۹۸۳). مگر اینکه در موضعی جز جلد اول، صص ۲۶۱، که غالباً اشاره کرده اند، این سخن را گفته باشد. بعضی نیز این قول را به ابن تیمیة نسبت می دهند.
۱۱. مذاهب التفسیر الاسلامی، تألیف اجنتس جولد تسهر، [ترجمه] عبدالحلیم النجار، القاهرة، مکتبة الخانجی، ۱۳۷۴ هـ ق / ۱۹۵۵، صص ۱۴۶.
۱۲. التفسیر والمفسرون، تألیف محمد حسین الذهبی، ط ۲، القاهرة، دارالکتب الحدیث، ۱۳۹۶ هـ ق / ۱۹۷۶، ج ۱، صص ۲۹۵-۲۹۶.
۱۳. التفسیر الکبیر، ج ۵، صص ۶۲.
۱۴. جمع قلت، جمعی است که بر سه تاده دلالت دارد و بر وزن أقفل، أفعال، أفعلّة، وفعلّة می آید. در زمینه این بحث، «ابصار» جمع قلّه و بر وزن افعال است.
۱۵. اینکه فخر رازی می گوید «لأن تدرکهُ الأبصار» نفی عموم دارد نه عموم نفی، به این معناست که هیچ چشمی از چشمهای کنونی بشر و در دنیا، خداوند را نمی بیند، نه اینکه خداوند به هیچ چشم یا حاسه یا ادراک کننده دیگری «دیده» نمی شود یا در نمی آید، اینکه می گوید نفی عموم موجب ثبوت خصوص است، یعنی از به هیچ چشمی از این چشمهای امروزی بشری دیده نمی شود، ولی فی حد ذاته «دیدنی» و رؤیت پذیر است.
۱۶. التفسیر الکبیر، ج ۱۳، صص ۱۲۶-۱۳۲.